

Т. В. Смирнова

### ДИАЛОГ Т. ЭЛИОТА И П. ФЛОРЕНСКОГО: «НЕВЫНОСИМОЕ» СОСУЩЕСТВОВАНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО И СВЕТСКОГО НАЧАЛ В КУЛЬТУРЕ

Отношения между религией и культурой не могут быть описаны с помощью линейных односторонних зависимостей. Исключительно сложный характер этих феноменов объясняет тот факт, что в ходе их взаимодействия обнаруживаются процессы многоаспектного взаимного обуславливания и обоюдного влияния.

В целом по поводу характера отношений религии и культуры существует ряд разнообразных по своему содержанию позиций. Так, одни авторы считают, что религия и культура находятся в ситуации непротиворечивого единства — сосуществования, которое плодотворно влияет и обогащает их. Другая группа ученых, напротив, полагает, что религия и культура состоят в отношении стойкого антагонизма, характеризующегося перманентным наступлением друг на друга с целью разрушения мировоззренческих оснований. В рамках данной статьи будут приведены мнения авторов, разделяющих последнюю точку зрения.

Что касается этой позиции, то здесь, казалось бы, возникает своеобразный парадокс: как религия, будучи значимой частью культуры, может состоять во враждебном с ней отношении, получается, что религия подрывает свои же собственные основы.

По-видимому, эта парадоксальная ситуация объясняется тем, что противоречие религии и культуры проистекает из оппозиции небесное — земное, или вечность — история, в которой культура отождествляется со сферой земных, *конечных* материальных интересов, а религия — с хранительницей *вечных* трансцендентных смыслов мистического содержания. С этой точки зрения отношение к культуре целиком зависит от того, насколько она способствует или препятствует духовным, религиозным устремлениям человека.

Поэтому говоря о противоречии религии и культуры, нужно отметить, что культура, взятая в этом смысле, представляет собой уже не то, что мы знаем о ней из классических определений: не специфический способ человеческого существования и не систему всеобщих принципов смыслопорождения и смыслополагания. Напротив, без использования и активного задействования этих черт культуры ни одна религия сама по себе не могла бы существовать, и именно в этом отношении мы по праву называем ее *частью* культуры. Здесь, таким образом, под культурой имеется в виду нечто несколько иное: некие структуры, имеющие выражено без-

---

СМИРНОВА ТАТЬЯНА ВЛАДИМИРОВНА — аспирант кафедры эстетики, этики, теории и истории культуры Уральского государственного университета им. А. М. Горького (E-mail: tanjusha@r66.ru).

© Смирнова Т. В., 2007

духовный, антидуховный либо нейтральный или безразличный к духовным смыслам характер. О чем идет речь? Видимо, о тех чертах культуры, представляющих собой нечто совершенно особое, то, что исследователями принято называть одним словом — цивилизация. Под цивилизацией здесь понимается общество, в котором доминирует механико-техническое материальное начало, связанное с упадком духовного потенциала культуры, в котором для религии с ее духовной сущностью практически не остается места.

Исходя из этого взгляда, любую религиозную традицию можно рассматривать как автономную область культуры, развивающуюся в компромиссе либо противоборстве со «стратегией прагматической цивилизованности»<sup>1</sup>.

Теперь подробнее обратимся к описанной выше второй точке зрения на отношение религии и культуры. К числу авторов, придерживающихся позиции о противостоянии религии и культуры, относится англо-американский писатель Томас Элиот. За основу в данной статье берутся именно его взгляды, поскольку он наиболее полно охарактеризовал суть исследуемого противоречия.

На страницах своей работы «Идея христианского общества» он затронул глубокую проблему сосуществования и религиозных взглядов, и мировоззрения, обусловленного современной секулярной культурой, в сознании одного индивида. Элиот даже называет состояние тех, кто стремится вести религиозную жизнь в нерелигиозном мире «невыносимым положением»<sup>2</sup>. Эта проблема по преимуществу связана с тем, что каждый член современного общества вовлечен «в рамки институтов, от которых мы не можем себя отделить: институтов, чье функционирование представляется уже не просто нейтральным, но нехристианским»<sup>3</sup>. Положение осложняется тем, что эти нерелигиозные секуляризованные структуры исподволь, неосознаваемым образом оказывают воздействие на верующих, что приводит, когда мы говорим о христианстве, к постепенной и неуклонной дехристианизации оставшейся христианской части общества.

Вообще в секуляризованном обществе, где религия ограничена рамками частной жизни индивида, где в свою очередь она зачастую обречена на сведение к пустым обрядовым формам, очень трудно заставить людей помыслить о религии всерьез. Т. Элиот пишет в этой связи, что если мы отнесемся к христианству прежде всего как к предмету мысли, а не чувства отдельного индивида, то «следствия такого подхода слишком серьезны, чтобы быть приемлемыми для всех: ибо, когда христианская вера является не просто делом чувства, но и мысли, она имеет практические результаты, могущие быть обременительными»<sup>4</sup>.

В этом состоит еще одно свидетельство того, что религия в современном европейском и российском обществе осталась по сути своей в качестве одной из неосознаваемых культурных, народных традиций. Для большинства людей, считающих себя христианами, религия, по большому счету, является критерием принадлежности к своей национальной культуре, а не целеполагающим мировоззрением, определяющим жизненные установки. Взятая в этом смысле религия превращается в пустую форму без своего существенного содержания. И трудность ос-

мысления настоящего положения дел как раз связана с разрушением иллюзии существования общества христианской культуры; другими словами, с необходимостью признать, что «Идея Нейтрального Общества», в котором мы ныне живем, и «Идея Языческого Общества» оказываются тождественными<sup>5</sup>.

Но, несмотря на это, норма религиозного, в частности христианского, поведения подразумевает такое отношение к религии, при котором она должна быть «делом повседневного поведения и обычая, должна быть соединена с общественной жизнью, с бизнесом и развлечениями»<sup>6</sup>. Однако реальное положение дел не всегда таково. Христианское направление мысли, как называет это состояние Элиот, проявляется лишь время от времени, т. к. в современном обществе с его непредсказуемой динамикой зачастую поступки даже верующих людей, не говоря уже о неверующих, диктуются обстоятельствами, а не религиозными нормами. С этой точки зрения само современное общество выступает мощным фактором дехристианизации, поскольку «преобладающая часть механизма современной жизни направлена лишь на санкционирование не-христианских целей, что сам он враждебен не только осознанному стремлению меньшинства к христианской жизни в мире, но и сохранению какого-либо христианского общества»<sup>7</sup> как такового. Если рассуждать, исходя из этой позиции, что современное общество *враждебно* христианскому мироотношению, то, получается, и современная культура враждебна религиозному мироустройству.

Итак, такое безрелигиозное, «нейтральное», как называет его Элиот, общество неосознаваемым образом воздействует на верующее меньшинство. Причем этот процесс связан не с размыванием, профанизацией внутреннего содержания религиозного поля, а с профанизацией представлений о нем. Но необходимо отметить, что обозначенная трансформация затрагивает уровень ментального, личностного восприятия существа религии конкретным индивидом, не затрагивая неизменно-сакрального религиозного ядра. Как правило, индивиды, наиболее подверженные подобному влиянию, теряют сущностную (догматическую, литургическую, церковную) связь со своей религией и, лишившись духовной подпитки, не способны противодействовать обмирщению своего религиозного сознания.

Ситуация сосуществования религиозного и светского секуляризованного полей приводит к формированию в сознании людей двух стандартов и образов жизни: один стандарт соответствует религиозному мироотношению, а другой — светскому. Элиот считает позицию разделения жизни мира и жизни духа неприемлемой, т. к. в растущей сложности современной жизни верующие не просто вынуждены сотрудничать с неверующими, но они неизбежно включены в нерелигиозные институты и системы. При этом религиозные принципы постепенно размываются, поскольку, как на то указывает В. В. Рокитянский, секуляризующие тенденции всегда оказываются гораздо сильнее сакрализующих<sup>8</sup>.

Современный верующий человек вынужден жить по законам двух культурных систем — религиозной и светской, и это коренным образом отличается от ситуации, которая складывалась в традиционном обществе. Там религиозная сис-

тема ценностей была предписана человеку, т. е. дана изначально, как должствующая, необходимая и общезначимая. На этот счет весьма точно выразился католический теолог Ранер, сказав, что эпоха Нового времени возвестила конец эпохи «наследуемого христианства», и с конца XIX — начала XX в. окончательно пришла эпоха «христианства личного выбора»<sup>9</sup>.

Поэтому, как пишет Т. Элиот, чтобы избежать ситуации двойных стандартов, внутреннего раскола в индивиде на христианский и нехристианский образ мироотношения в зависимости от сложившейся ситуации, необходимо достичь «гармонизации обычной жизни во времени и жизни вневременной, духовной»<sup>10</sup>. Однако при этом Элиот подчеркивает, что тождественны они никогда не будут, т. к. Царство Божье на земле неосуществимо. И именно напряжение между земным и небесным, естественным и сверхъестественным, между временем и вечностью будет существовать всегда, «и это напряжение выражает самую суть идеи христианского общества и являясь основным признаком, отличающим христианское общество от языческого»<sup>11</sup>.

Из всего вышеизложенного вытекает и сопутствующий момент, заключающийся в том, что для искренне верующего индивида естественным является стремление к экстраполяции своих убеждений на социокультурную реальность, к осуществлению религиозной культуры и религиозного общества. Эту точку зрения разделяют религиозные мыслители.

К примеру, Т. Элиот, признающий себя приверженцем англиканской церкви, считает, что христианину не должно быть достаточно свободы отправления культа и отсутствия религиозной дискриминации — христианин должен стремиться к осуществлению религиозного общества. Он пишет: «...Сколь бы фанатично это ни звучало, христианин не может довольствоваться меньшим, чем христианская организация общества, что совсем не равнозначно обществу, состоящему исключительно из благочестивых христиан. Это будет такое общество, в котором природная цель человека — добродетель и благосостояние в общине — признается всеми, а сверхприродная цель — вечное блаженство — теми, кто имеет глаза, чтобы ее видеть»<sup>12</sup>. То есть для Т. Элиота главное в христианском обществе — это социальное устройство, организованное с учетом религиозных предписаний, а не личная вера каждого индивида.

Этой же позиции перманентного противостояния религии и современной культуры, начиная с периода Нового времени, придерживается и Павел Флоренский, чьи взгляды во многом совпадают с убеждениями Т. Элиота. П. Флоренский, в частности, утверждает, что с XVII в., с Нового времени, появляется «Новая культура», уязвленная «хроническим недугом восстания на Бога»<sup>13</sup>. Для этой культуры «Бог уже не живое лицо, “без Которого не произошло ничего из того, что произошло”, не Истина, вне которой нет никакой истины, а лишь гипотеза, которой штопаются прорехи нашего знания и вообще нашей культуры». При этом на протяжении последующего исторического времени укрепляется мнение, что «чем выше культура, тем менее в ней места этой гипотезе. Вполне усовершенствован-

ная культура должна быть вовсе без Бога»<sup>14</sup>. Для культуры Нового времени Бог — только «несносное отвлеченное понятие», которое терпится, т. к. культура еще несовершенна.

Таким образом, вся дальнейшая культура провозгласила своим кредо (буквально — символом веры) автономию человека от всего природного и сверхприродного, естественного и сверхъестественного. В этих условиях «христианство должно уступить все сферы жизни самодовлеющим деятельности»<sup>15</sup>. По П. Бурдые, этот процесс называется автономизацией изначально тотально религиозного поля<sup>16</sup>. Место Бога в этом новом мироустройстве занял идол абсолютизированного человека, да и сама культура, превратившись, с точки зрения Флоренского, в «апологию человеческого самообожествления», также стала одним из объектов поклонения. Религии отказано в жизнеорганизующей роли, но «если в области культуры мы не со Христом, то мы неминуемо — против Христа, ибо в жизни не может быть нейтралитета по отношению к Богу»<sup>17</sup>. В этом мнении Флоренского целиком совпадает с позицией Элиота, для которого нейтральное по отношению к религии общество тождественно языческому, т. е., в понимании Т. Элиота, «не-религиозному». Иными словами, нейтральная культура равнозначна для этих мыслителей антирелигиозной, антихристианской.

Далее Флоренский, казалось бы, следуя той же логике, что и Элиот, приходит к утверждению: если мы со Христом, то и культура «устроится по образу Христову». Как об этом сказал В. В. Зеньковский: «Христос есть “Истина, Путь и Живот” — и свет Христов должен просветить все и всех, должен осиять весь натуральный порядок, преображая и одухотворяя его»<sup>18</sup>. Другими словами, следуя мысли Флоренского, Образ Христов, породивший христианскую религию, порождает в свою очередь и пронизанный христианским мировоззрением социокультурный континуум.

Также оба автора приходят к выводу, что подобное социокультурное устройство — «единственно надежный курс для общества, стремящегося к развитию и к продолжению своей творческой активности в искусстве обустройства цивилизации»<sup>19</sup>. Флоренский вторит этой мысли британского писателя, когда говорит о существовании двух типов культуры: созерцательно-творческого и хищнически-механического, где религиозная культура безоговорочно относится им к первому типу<sup>20</sup> (здесь мы опять сталкиваемся с антиномией культура — цивилизация). При этом идея религиозного общества, по П. Флоренскому, предполагает всеохватывающий характер — это точнее выразил Томас Элиот в словах о том, что существование Церкви должно быть нацелено на охват всей нации, иначе, по его мнению, неизбежен конфликт между религией и культурой, если культуру не признать религиозной культурой, а религию — национальной религией.

Действительно, П. Флоренский и В. В. Зеньковский, утверждают ту же самую мысль, говоря, конечно, не об англиканстве, а о православии. По их мнению, оно невозможно как часть культуры, автономная от других ее сфер. Они считают, что в идеале нельзя разделять православную культуру и светскую. Православие объемлет всю культуру в целом, включая каждую ее составляющую. Православная куль-

тура, таким образом, особенно для верующего человека, как говорит В. В. Зеньковский — это «оцерковление всей культуры»<sup>21</sup>.

Итак, взгляды Т. Элиота на отношение религии и культуры находят поддержку православных мыслителей. При этом главной причиной противостояния неизменно признается материально-техническая, лишенная духовного начала составляющая современной культуры.

Вышеизложенные мнения также едины в том, что религия — это универсальная связь тотального характера. Уже было упомянуто об ее стремлении к экспансии, к тотальному влиянию на культуру. В действительности, таково свойство всех духовных феноменов — служить универсальным связующим звеном между объектами культуры, быть сущностью цельного мировоззрения и миропонимания.

Сама человеческая духовность, дух — это высшие предельные состояния сознания, его прорывы за рамки временных событий к абсолютному основанию, в сферу вечного и бесконечного. И высшим воплощением духовности, искомого Абсолюта для верующего человека является Бог.

Для человека, стремящегося к постижению Абсолюта как высшей причины и цели бытия, становится естественным поиск духовных смыслов в земной жизни и глубокий, духовный взгляд на все мироздание и, в частности, на культуру. Таким образом, религиозное сознание освящает не только личную жизнь человека, но и весь массив культуры, в который он погружен. Религия как высшее воплощение духовности становится универсальной тотальной связью всего со всем.

Так культура посредством символов приобретает характеристики двоемирности: за ее предметной реальностью скрывается глубинное духовное содержание. Символ становится средством, переводящим явления трансцендентного мира на мирской предметный язык.

В этом и заключается невозможность разведения религии и культуры, поскольку культура — это та необходимая среда, тот материал, из которого строится, формируется отношение человека к миру трансцендентного и сама религия как особый феномен. Точно выразил эту мысль Пауль Тиллих в словах: «форма религии есть культура»<sup>22</sup>.

<sup>1</sup> Пелипенко А. А., Яковенко И. Г. Культура как система. М., 1998. С. 273.

<sup>2</sup> Элиот Т. С. Идея христианского общества // Элиот Т. С. Избранное. Т. 1—2. Религия, культура, литература. М., 2004. С. 43.

<sup>3</sup> Там же. С. 20.

<sup>4</sup> Там же. С. 9.

<sup>5</sup> См: Там же. С. 10.

<sup>6</sup> Там же. С. 25.

<sup>7</sup> Там же. С. 28.

<sup>8</sup> См.: Рокитянский В. Традиция и дух времени // Рокитянский В., Пинский А. Традиция и мейнстрим. М., 2000.

<sup>9</sup> Щипкова Т. А. Секуляризация как проблемное поле западной христианской теологии XX века // Религиоведение. 2004. № 2. С. 80—93.

<sup>10</sup> Элиот Т. С. Идея христианского общества. С. 43.

- <sup>11</sup> Элиот Т. С. Идея христианского общества. С. 44.  
<sup>12</sup> Там же. С. 28.  
<sup>13</sup> Флоренский П. А. Записка о христианстве и культуре // Христианство и культура. М., 2001. С. 639.  
<sup>14</sup> Там же. С. 638.  
<sup>15</sup> Флоренский П. А. У водоразделов мысли // Христианство и культура. М., 2001. С. 140.  
<sup>16</sup> См.: Бурдые П. Начала. М., 1994.  
<sup>17</sup> Флоренский П. А. У водоразделов мысли. С. 140.  
<sup>18</sup> Зеньковский В. В. Идея православной культуры // Человек. 2004. № 5. С. 120.  
<sup>19</sup> Элиот Т. С. Идея христианского общества. С. 21.  
<sup>20</sup> См.: Флоренский П. А. У водоразделов мысли. С. 55.  
<sup>21</sup> Зеньковский В. В. Идея православной культуры.  
<sup>22</sup> Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995. С. 269.

*Материал поступил в редакцию 14.11.2006 г.*

**Г. И. Махонина,  
В. В. Валдайских**

### **АРХЕОЛОГИЧЕСКОЕ ПОЧВОВЕДЕНИЕ В СИСТЕМЕ ЗНАНИЙ О ВЗАИМООТНОШЕНИИ ЧЕЛОВЕКА И ПРИРОДЫ**

С древнейших времен человек активно изменяет окружающую среду для своего существования. Важнейшим инструментом в преобразовании природы у человека является его главная видовая адаптация — культура в самом широком смысле этого слова: как совокупность всех материальных и духовных ценностей человечества<sup>1</sup>. Таким образом, начало активного вмешательства человека в природу следует соотносить по времени с появлением культуры, т. е. с самой зарей становления человеческого общества.

Было бы неверно полагать, что средообразующая деятельность древнего человека всегда носила для природы обратимый характер. Антропогенные воздействия на среду были несравненно слабее современных, но все же они имели место, и их последствия наблюдаются спустя многие сотни и тысячи лет. И в первую очередь последствия негативного влияния человека на природу отразились на важнейшем и наиболее стабильном ее компоненте — почвах, которые В. В. Докучаев назвал «зеркалом природы».

Лев Гумилев пишет по этому поводу: «Не следует думать, что где-нибудь есть девственные земли, куда не ступала нога человека. Нынешние пустыни и дебри

---

МАХОНИНА ГАЛИНА ИВАНОВНА — доктор биологических наук, профессор кафедры экологии Уральского государственного университета им. А. М. Горького.

ВАЛДАЙСКИХ ВИКТОР ВЛАДИМИРОВИЧ — ассистент кафедры экологии Уральского государственного университета им. А. М. Горького (E-mail: v\_vald@mail.ru).

© Махонина Г. И., Валдайских В. В., 2007